35e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 31 31 JUILLET 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu et étudié avec beaucoup d'intérêt les articles parus dans l'*Ami* en 1911 au sujet de la contemplation mystique.

Il est bien entendu que la contemplation est produite par les dons du Saint-Esprit, agissant sur l'intelligence et sur la volonté du contemplatif pour lui faire saisir plus clairement les vérités de la foi, et pour exciter plus fortement sa volonté. Une chose cependant me semble encore bien obscure : c'est la nature, de la foi et de l'amour qui constituent le fond de la contemplation.

Ce n'est pas (généralement parlant du moins) la connaissance angélique par vision intellectuelle ; ce n'est pas non plus la connaissance ordinaire de la foi, telle qu'elle est accordée au commun des chrétiens.

Mais en quoi diffère-t-elle de l'une et de l'autre ? Quelle est l'influence des dons sur l'intelligence et sur la volonté, et en quoi leur action diffère-t-elle des grâces ordinaires de lumière et de motion, qui peuvent fort bien exister sans l'influence actuelle des dons ?

J'ai cherché dans sainte Thérèse, S. Jean de la Croix, S. François de Sales, dans les auteurs modernes, l'abbé Saudreau, le P. Froget, le P. Poulain ; j'y ai rencontré la même affirmation, mais guère plus d'explications. Pourriez-vous m'en donner ?

R. — Commençons par présenter des faits qui rendront plus claire la doctrine.

Nous avons vu, vivant l'un près de l'autre, il y a une quinzaine d'années, un théologien fort savant et une vieille religieuse converse, peu instruite, mais très fervente. Cette bonne Sœur, âme de grand dévouement et de grande abnégation, avait été chargée pendant toute sa vie d'un emploi pénible et fort absorbant. Elle s'y dépensait de grand cœur, mais sans s'y attacher, car ses délices étaient dans la prière. Tous les moments qu'elle avait de libres, elle les passait au chœur ; le dimanche, elle ne le quittait que pour les repas et les récréations. Quand elle était jeune religieuse, on lui avait recommandé de ne jamais porter à la chapelle les préoccupations de sa charge ; elle avait fait, pour suivre ce conseil, des efforts inouïs, mais le Seigneur avait récompensé son courage, et quand nous l'avons connue, depuis de longues années il ne lui coûtait plus de se mettre en oraison ; là elle oubliait facilement le profane ; la pensée de son Dieu, si aimant et si méconnu, la saisissait, et elle goûtait un grand bien-être à se tenir à ses pieds et à lui demeurer unie dans l'amour.

Le théologien était un prêtre très dévoué à l'Eglise, d'une foi solide, fidèle à tous les grands devoirs de la vie sacerdotale. Il était loin d'avoir pour la prière le même attrait que la religieuse, car sa messe dite et une courte action de grâces faite, jamais on ne le voyait reparaître à la chapelle. Le temps ne lui eût pas manqué cependant, car il en trouvait toujours pour prolonger outre mesure des entretiens qui fatiguaient ses interlocuteurs. Son oraison, disait-il, était la méditation ; du reste, il était de ceux qui, en pratique, n'en admettent pas d'autre, car il déclarait n'avoir jamais rencontré une seule âme contemplative, bien qu'il eût beaucoup confessé.

Nous pourrions continuer le parallèle et montrer que le théologien avait des vertus sérieuses, mêlées à des défauts fort visibles, et que les vertus de la religieuse étaient les vertus d'une âme parfaite.

Il nous est arrivé de demander au théologien certaines explications sur les attributs de Dieu ; ses réponses très nettes, très précises, dénotaient une science sûre et profonde. La religieuse, si on l'eût interrogée, eût été fort incapable de donner aucune explication savante ; et pourtant elle avait de Dieu une bien plus haute idée, elle était beaucoup plus frappée, beaucoup plus pénétrée de sa grandeur, de sa bonté, de son amour, de son amabilité. Si l'on avait prié le théologien d'expliquer les motifs de l'humilité, il eût montré très clairement que la créature d'elle-même n'est que néant, qu'elle ne peut rien par ses propres forces, qu'elle n'a en propre que le péché ; mais il était lui-même beaucoup moins persuadé de sa misère que ne l'était la vieille sœur, qui pourtant n'eût pas pu donner aussi bien les raisons des bas sentiments qu'elle avait d'elle-même.

Le théologien connaissait parfaitement les règles de la morale, mais la religieuse saisissait beau-

coup plus vite et plus sûrement dans la conduite de la vie ce qui était plus agréable à Dieu et ce qui était de nature à lui déplaire; sa conscience, moins raisonnée, était cependant plus éclairée; sa manière de vivre dénotait une intelligence plus perspicace de la vertu et du péché, de la perfection et de l'imperfection.

La conduite de l'un et de l'autre montrait aussi que l'amour chez l'un n'avait ni l'ardeur, ni la solidité, ni l'intensité qu'il avait chez l'autre. Il n'avait pas non plus chez l'un et chez l'autre la même continuité : la religieuse vivait dans la présence de Dieu ; même au milieu de ses travaux, son cœur lui demeurait constamment uni ; le théologien professait que cette union n'était pas si importante, que beaucoup sont dans la vie unitive (et il disait être de ceux-là) en dirigeant bien chaque matin leur intention vers Dieu.

Tous nous connaissons nombre de personnes qui ressemblent soit à ce vénérable théologien, soit à cette fervente religieuse. Nous avons pris ceux-ci pour types, parce que l'un et l'autre ont depuis longtemps quitté cette terre, et parce qu'ils nous ont paru former un contraste frappant et instructif.

Notre correspondant nous demande de préciser la nature de la foi et de l'amour qui constituent le fond de la contemplation, et de montrer en quoi l'action des dons sur l'intelligence et la volonté diffère de l'action de la grâce commune qui produit, elle aussi, lumière et amour.

Puisqu'il a lu les articles [1] parus en 1911, il a vu que la grande différence, la différence caractéristique vient du mode d'action. « Un autre travaille en nous du dehors, nos facultés ne fonctionnent plus comme autrefois par notre action propre ou sous notre seule impulsion, elles sont passives; nous sommes, pour employer les mots de S. Thomas, l'instrument, l'organe du Saint-Esprit. » *(Ami* 1911, p. 467). Nous obtenons lumières et amour surnaturels en raisonnant d'après les principes de la foi : c'est le mode d'action de la grâce commune; nous recevons lumières et amour directement de Dieu sans raisonnement, sans nous exciter nous-mêmes : c'est la manière d'agir des dons. Les théologiens constatent ce fait quand ils parlent des dons du Saint-Esprit; les auteurs spirituels le constatent de même quand ils parlent de l'état mystique. Aux citations déjà données de sainte Thérèse, S. Jean de la Croix, S. François de Sales *(Ami* 1911, p. 468-474), ajoutons encore celle-ci de ce dernier Docteur :

Le lait qui est une viande toute cordiale et toute d'amour représente *la science et théologie mystique,* c'est-à-dire le doux savourement que l'esprit REÇOIT lorsqu'il médite les perfections de la bonté divine; mais le vin signifie la *science ordinaire* et ACQUISE, qui se tire *à force de spéculation* sous le pressoir de plusieurs arguments et disputes. Or, le lait que nos âmes sucent es mamelles de la charité de Notre-Seigneur, vaut mieux incomparablement que le vin que nous tirons des discours humains, car ce lait prend son origine de l'amour céleste qui le prépare à ses enfants avant même qu'ils y aient pensé [1].

Le vénérable théologien dont nous parlions tout à l'heure, avait accru et fortifié sa foi par ses études, ses méditations, ses lectures; la religieuse avait reçu directement du Saint-Esprit les lumières dont elle jouissait.

Comment Dieu opère-t-il quand il verse ainsi lumières et amour? Il y a là un mystère que ni théologiens ni mystiques ne cherchent à expliquer. « Comment pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons pas, se demande sainte Thérèse; je n'en sais rien, c'est œuvre de Dieu. » *(Château,* Ve Demeure, ch. Ier). Ne cherchons donc pas à comprendre comment Dieu s'y prend pour mettre dans notre esprit avec une conviction plus ardente et d'une manière plus parfaite les vérités que nous connaissons d'ailleurs par la foi, et dans notre volonté des actes de pure charité.

Mais ne nous étonnons pas si Dieu faisant lui-même en nous, avec notre consentement joyeux et empressé, les actes de ces vertus de foi et d'amour, les fait avec plus de perfection que nous-mêmes. « C'est le Saint-Esprit qui fait l'acte, il n'en fait pas les défauts. » *(Ami* 1911, p. 468). Il renforce l'acte de foi; il rend plus ardente et plus ferme l'adhésion de l'âme fidèle. Il donne aussi des vérités de foi une intelligence nouvelle : par la vertu de foi, telle qu'elle se trouve chez toutes les âmes, on croit telles vérités parce que Dieu les a révélées; par le don d'intelligence on comprend mieux ce que Dieu a révélé. « Fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur, sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, » dit S. Thomas. (2. 2, q. VIII, art. 5, ad 3). — « In his quæ supra rationem sunt perficit fides, quæ est inspectio divinorum in speculo et in ænigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est, et hoc facit donum intellectus, qui de auditis per fidem mentem illustrat. » *(3 Sent.,* dist. 34, q. 1, a. 2).

De plus, grâce au don de sagesse on trouve ces vérités d'autant plus croyables, plus admirables, plus ravissantes, que l'Esprit-Saint les a fait savourer, répandant dans l'âme un goût intime, profond, indéfinissable.

De même pour les actes d'amour que Dieu lui-même produit dans la volonté, alors même qu'ils sont calmes, presque imperceptibles, et en apparence moins intenses, ils ont une pureté, une délicatesse, une fermeté, une perfection, qui ne se trouvent pas dans les actes produits à l'aide du raisonnement.

[1] Pour les nouveaux abonnés qui ne posséderaient pas ces numéros, disons que les articles ont été réunis en volume : *La Contemplation,* par le P. Lamballe; Paris, Téqui, 2 f.

[1] *Amour de Dieu,* l. V, ch. II.

Une autre différence signalée par les maîtres et fort importante à noter, est que la foi mystique et l'amour mystique se produisent dans la partie la plus élevée de l'âme, bien au-dessus des sens.

Notre correspondant a bien raison de dire : « Ce n'est pas, généralement du moins, la connaissance angélique par vision intellectuelle. » Cette connaissance, dont nous jouirons aussitôt que notre âme sera séparée du corps, dans notre condition présente est un miracle. (Le mot est de Suarez : *De oratione*, cap. XIV). Se faisant sans le concours des organes, elle n'est pas interrompue par le sommeil ; c'est ce qui explique comment des saints qui furent favorisés de ce genre de connaissance, S. Alphonse Rodriguez, sainte Thérèse, faisaient oraison en dormant. Mais ce sont là des cas exceptionnels. « L'illumination du rayon divin, a dit S. Thomas, ne s'opère pas dans la vie présente sans le secours des phantasmes. » (2. 2, q. 174, art. 2, ad 4). Le B. Albert le Grand *(De mystica theol.*, cap. I) déclare que dans la contemplation l'usage des puissances sensibles est diminué, mais il n'y a pas abstraction de ces puissances. Sainte Thérèse, au livre de sa *Vie* (ch. 27), décrivant un phénomène d'ordre angélique, la vision intellectuelle de l'humanité de N.-S., proteste avec force qu'il est d'un ordre tout différent des états mystiques. S. Jean de la Croix *(Montée*, II, 10) distingue avec soin les phénomènes purement spirituels de la connaissance indistincte et générale qui se donne dans la foi et qui produit la contemplation ; il traite séparément de celle-ci d'abord, des autres ensuite. Le Vén. Dupont distingue non moins nettement la contemplation des visions intellectuelles. *(Guide spir.*, III[e] Traité, ch. VIII). Suarez déclare que c'est là *la doctrine commune* (loc. cit.).

Nous insistons parce qu'on a voulu récemment appuyer la doctrine contraire sur un mot de S. Jean de la Croix mal interprété. Le saint auteur [1] fait remarquer avec raison que la lumière mystique représente les perfections divines d'une manière générale et indistincte, très éloignée de toutes les formes intelligibles. Donc, a-t-on dit, il s'agit là de vues purement intellectuelles. Celui qui tirait cette conclusion n'avait pas remarqué que S. Jean de la Croix venait de déclarer *(Montée*, ch. XII, edit. crit., ch. XI, p. 148) que par formes il entendait des images, comme un grand feu, ou une éclatante lumière, ou toute autre représentation.

Ceux qui entre les oraisons de méditation et d'affection d'une part et les oraisons de mode angélique de l'autre, ne veulent pas voir d'intermédiaire, suppriment tout simplement l'état mystique, la contemplation telle qu'elle est décrite par les maîtres ; celle-ci est le fruit des dons du Saint-Esprit, qui ne font pas sortir l'âme de son état normal pour la rendre semblable aux anges et aux âmes séparées.

Mais si dans l'état mystique les actes ne sont pas produits comme ils le sont par les anges, les opérations se font dans la partie suprême des puissances de l'âme. Ecoutons S. François de Sales :

> Il y a des affections en nous qui procèdent du discours que nous faisons selon l'expérience des sens ; il y en a d'autres formées sur le discours tiré des sciences humaines ; il y en a encore d'autres qui proviennent des discours faits selon la foi, et enfin il y en a qui ont leur origine *du simple sentiment et acquiescement que l'âme fait à la vérité et volonté de Dieu*. Les premières sont nommées affections naturelles... les secondes affections sont nommées raisonnables... les affections du troisième rang se nomment chrétiennes, parce qu'elles prennent leur naissance des discours tirés de la doctrine de N.-S. qui nous fait chérir la pauvreté volontaire, la chasteté parfaite, la gloire du paradis. Mais les affections du suprême degré sont nommées divines et surnaturelles, parce que lui-même les répand dans nos esprits, et qu'elles regardent et tendent en Dieu sans l'entremise d'aucun discours... *(Amour de Dieu*, I, 5).
>
> En ce temple mystique (l'âme) il y a trois parvis, qui sont trois différents degrés de raison : au premier nous discourons selon l'expérience des sens ; au second nous discourons selon les sciences humaines ; au troisième nous discourons selon la foi ; et enfin outre cela il y a une certaine éminence et suprême pointe de la raison et faculté spirituelle, qui n'est point conduite par la lumière du discours, ni de la raison, ains par une simple vue de l'entendement et un simple sentiment de la volonté, par lesquels l'esprit acquiesce et se soumet à la vérité et à la volonté de Dieu. *(Ibid.*, XII).

On trouve les mêmes degrés indiqués par S. Bonaventure, *Itinerarium*, cap. I ; par Gerson, *Théol. mystique*, IX. Et tous placent les opérations mystiques dans la cime ou pointe de l'âme. Au temps de S. François de Sales, les livres de spiritualité parlaient souvent de cette doctrine, car le saint Docteur déclare que « la connaissance de ces divers degrés de la raison est grandement requise pour entendre tous les traités des choses spirituelles. » Notre-Seigneur a déclaré à sainte Thérèse que le mot *spiritus* dans le second verset du *Magnificat* désigne la partie supérieure de la volonté (édition espagnole *Relacion V)*.

S. Jean de la Croix emploie une partie de ses ouvrages *Montée* et *Nuit obscure* à expliquer comment l'âme, à mesure qu'elle avance, doit se purifier en renonçant aux images, aux raisonnements, et aux affections sensibles ; elle doit sortir du mode d'agir inférieur pour passer à un mode d'agir où l'imagination n'a plus d'influence, où la raison raisonnante elle-même doit le plus souvent se taire pour laisser se produire les opérations supérieures, par lesquelles les vérités crues par la foi sont contemplées doucement et non péniblement déduites et grâce auxquelles l'amour, devenu plus calme, est aussi plus constant et comme continuel.

Le vénérable théologien dont il a été parlé plus haut nous déclarait hautement que dans ses oraisons il devait toujours procéder par raisonnements, et il assurait ne rien concevoir à un autre mode d'agir ; la vieille religieuse, au contraire,

[1] Chap. XIV des éditions françaises ; c'est le ch. XII, p. 158, de la *edicion critica*, Tolède 1912.

comme tant d'autres que nous avons connus, étant à l'oraison, éprouvait dans une partie de son âme un sentiment ferme et doux d'union à Dieu, qui non seulement ne venait pas de ses réflexions, mais qui persistait pendant qu'elle était à moitié distraite, ou qu'elle faisait quelque réflexion pieuse ou profane; cette union à Dieu continuait aussi en dehors de la prière; souvent, alors même qu'elle s'occupait de ses travaux et qu'elle veillait à les bien accomplir, elle constatait très bien qu'une partie d'elle-même restait attachée à Dieu, la partie suprême de son intelligence gardant une certaine idée de Dieu, et la partie suprême de sa volonté restant dans une disposition d'amour. Sans doute elle n'éprouvait pas à tout moment cette union si réconfortante, mais toujours il y avait en elle une grande facilité à retrouver son Dieu, à se tourner vers lui, à s'unir à lui. C'est là une grâce précieuse : « Quand Dieu voudra, écrivait à son fils la Vénérable Marie de l'Incarnation, que nonobstant vos occupations extérieures, vous ne le perdiez pas de vue, il fera cela lui-même... En cet état d'union et de commerce avec Dieu dans la suprême partie de l'âme, on ne perd point sa sainte présence [1]. » Ceux qui ont obtenu ce don sont dans la vraie vie intérieure; auparavant ils s'y exerçaient, désormais ils la possèdent.

L'expérience prouve donc la justesse de cet enseignement des maîtres qui distinguent dans l'âme ces différentes parties et qui assignent les opérations mystiques à la partie suprême. Le passage suivant d'une lettre du Vén. Libermann à un séminariste fera mieux comprendre cette doctrine :

> Vous pourriez quelquefois, mon bien cher, lorsque vous vous apercevez des divagations et légèretés de votre esprit, lui donner quelques bonnes pensées, dont il pourrait s'occuper et s'amuser, tandis qu'au fond de votre intérieur, votre âme s'occuperait à s'unir à Dieu... Votre oraison consistera à vous unir intérieurement à Dieu ; seulement comme votre esprit divague facilement, vous lui présenterez de temps à autre quelque bonne pensée... mais ce ne sera pas là votre oraison ; pendant que l'homme sensible s'amuse avec cette pensée, vous vous tiendrez toujours dans votre intérieur uni à Dieu à votre façon ordinaire. (Lettre 76e, 1837).

Tout directeur attentif ayant eu à conduire des âmes vraiment ferventes et généreuses, a remarqué la crise importante qui marque le passage de l'état ascétique à l'état mystique [2] ; les opérations de la grâce changent de mode; les exercices de piété, les cérémonies de l'Eglise, la communion elle-même cessent de produire des sentiments pleins de douceur ; l'âme devient comme insensible, les considérations qui la touchaient autrefois ne l'émeuvent plus ; la partie inférieure semble soustraite à l'action de la grâce ; la partie moyenne elle-même, celle où se placent les actes plus nobles de la raison, les réflexions sur les choses morales et spirituelles, les méditations sur les vérités de la foi, n'a plus la même facilité qu'autrefois à produire ses opérations, les réflexions lui sont à charge. Mais en revanche l'âme trouve un vrai bien-être à donner une attention simple et amoureuse à Dieu; son oraison se simplifie. Même quand elle ne prie pas, elle garde facilement une certaine pensée de Dieu, un secret attrait vers lui ; elle se plaît dans la solitude, comme le remarque sainte Thérèse et S. Jean de la Croix, parce qu'elle y trouve plus facilement son Dieu. Puis la volonté, qui, n'étant plus soutenue par les grâces sensibles, doit agir par elle-même, s'affermit singulièrement, d'autant plus que l'amour plus pur et plus intense qui lui est communiqué, accroît son énergie. Donc, si l'âme continue à être vraiment fidèle, « il s'établit peu à peu, dit le Vén. Libermann *(Ecrits,* p. 226), comme une espèce de séparation entre les deux parties de l'âme, » les facultés inférieures s'apaisent et perdent une grande partie de leur influence, et les puissances supérieures, qui, comme le dit le même auteur, « s'unissent à Dieu par la contemplation » *(Ibid.)*, deviennent, au contraire, plus fortes. Auparavant l'âme cédait facilement à ses passions émues, elle restait fort sensible aux contrariétés, aux désirs, aux inquiétudes ; quand elle s'est affermie dans l'état mystique, elle a acquis une paix solide, une pleine possession d'elle-même, elle est toujours égale, toujours calme et forte dans les tristesses comme dans les joies.

La foi et l'amour mystiques ont le même objet que la foi et l'amour non mystiques, car la foi et l'amour en cette vie se terminent toujours à Dieu non pas vu, ce ne serait plus la foi, mais cru bon, saint, parfait, digne d'amour sur sa propre parole, sur le témoignage divin.

Quelle est la vérité de foi qui est à la base de l'état mystique ? Sur ce point aucun doute n'est possible : c'est l'incompréhensible perfection et amabilité de Dieu, vue d'une manière générale et indistincte. (Voir S. Jean de la Croix, *passim).* « Tout est vu en général et rien en particulier, » dit S. François de Sales. « Vult Deus, dit Suarez, quod mens quiescat in cogitatione cujusdam eminentiæ ineffabilis, quæ per negationes potius quam per affirmationes concipienda est. » *(De oratione,* XIII, 28). C'est l'obscurité mystique, obscurité très lumineuse, comme l'explique fort bien S. Alphonse: « Quemadmodum qui intuetur solem, radiorum fulgore obcœcatus nihil cernit, sed tantum intelligit solem esse magnum quoddam lumen, sic Deus in ista caligine infundit animæ lucem magnam, quæ facit ut illa intelligat non jam veritatem aliquam particularem, sed acquirat generalem quamdam et confusam notitiam ejus incomprehensibilis bonitatis, unde anima incipit efformare altissimam de Deo ideam, licet confusam. » *(Praxis,*

[1] Lettre du 18 octobre 1663.

[2] Celui qui écrit ces lignes a passé une très grande partie de son temps depuis plus de trente ans à confesser et à diriger ; il a eu entre autres six cents novices à former à la vie spirituelle ; toujours il a expérimenté et il se plaît à attester que la grâce suit de nos jours la même marche que du temps de S. Jean de la Croix, de sainte Jeanne de Chantal, du P. Grou, du Vén. Libermann, etc.

n° 135). S. Alphonse a peut-être surtout en vue les degrés supérieurs de cette oraison, mais d'après les maîtres cette idée générale et indistincte se trouve en tout état mystique; elle se rencontre aussi bien dans la contemplation aride que dans la contemplation délicieuse, aussi bien dans les épreuves que dans les consolations; elle forme indubitablement avec l'amour infus qui l'accompagne le fondement de cet état. « Cette lumière, dit S. Jean de la Croix, transforme l'âme et la fait passer dans l'état de perfection : *transformandose en ella en estado de perfeccion.* » (Edit. crit., t. I, p. 165). Jusque-là, pour s'unir à Dieu, l'âme devait avoir recours aux raisonnements et aux représentations imaginatives, avec lesquels « l'âme n'ayant que ses moyens ordinaires, ne peut faire qu'un très petit profit, *puede hacer muy poca hacienda* » *(Vive Flamme,* p. 449 et 655); désormais avec l'aide des dons du Saint-Esprit, qui l'éclairent et la fortifient, elle obtiendra une union à Dieu plus parfaite et plus constante.

A cette connaissance générale peuvent s'ajouter d'autres connaissances, celles-là distinctes et particulières, qui vues également à la lumière du don d'intelligence, sont pour l'âme d'un grand secours. Ainsi l'amour de Dieu dans l'Incarnation, dans la Rédemption : *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me ;* ainsi son ineffable bonté et l'ineffable richesse de l'âme dans la communion; ainsi le bonheur que nous goûterons à posséder Dieu au ciel; ainsi encore la présence de Dieu au-dedans de nous : *Si quis diligit me... mansionem apud eum faciemus.*

Quelques auteurs récents ont affirmé que ce sentiment de la présence de Dieu au plus intime de l'âme constituait le fond essentiel, la caractéristique exclusive de tout état mystique; faute de ce sentiment l'état mystique n'existerait pas. Pareille restriction est tout à fait arbitraire, *elle tendrait à la négation de toutes les épreuves mystiques.* Bien que souvent mis en demeure de citer quelque texte des maîtres en faveur d'une thèse si étrange, ceux qui l'admettent n'ont pu en alléguer aucun. S. François de Sales parlant du recueillement mystique, dit formellement : « A la seule présence de Dieu, au seul sentiment que nous avons qu'il nous regarde, ou dès le ciel, ou de quelque autre lieu hors de nous, BIEN QUE POUR LORS NOUS NE PENSIONS PAS A L'AUTRE SORTE DE PRÉSENCE PAR LAQUELLE IL EST EN NOUS, nos facultés et puissances se ramassent et assemblent en nous-mêmes pour la révérence de sa divine Majesté, que l'amour nous fait craindre d'une crainte d'honneur et de respect. » (*Amour de Dieu*, VI, 7).

Nous avons été fort surpris en voyant un auteur tout récent, le P. Dosda, dans son livre *L'Union avec Dieu*, appeler l'Ecole ancienne, à laquelle il déclare rester fidèle [1], celle qui proclame nécessaire à l'état mystique un contact physique de Dieu touchant l'âme de substance à substance, et une sensation spirituelle, par laquelle l'âme se sent imbibée de Dieu, immergée en Dieu — un esprit imbibé d'un autre esprit !!! — Or cette théorie ne date que du XXe siècle. Et il appelle l'Ecole nouvelle celle qui explique l'état mystique comme nous venons de le faire. Il déclare, il est vrai, par ces dénominations ne pas vouloir caractériser les deux écoles, mais ces appellations ainsi appliquées n'en sont pas moins étranges. Cet auteur semble ne pas connaître les objections faites à cette théorie, objections souvent répétées et toujours restées sans réponse [1]. (Pour être renseigné sur ces diverses écoles contemporaines, lire la petite brochure du P. Jean Delacroix : *Ascétique et mystique*, 3e édit., Paris, Bloud, 0 f. 60).

Outre les lumières qui font connaître les grandeurs et bontés divines, d'autres sont données à l'âme pour lui faire connaître son néant, et l'âme le comprend alors beaucoup mieux qu'elle ne fût arrivée à le comprendre par des années de méditations. « Notre-Seigneur lui-même, dit sainte Thérèse, met en nous l'humilité et bien autrement que nos pauvres réflexions *(consideracioncillas)* ne pourraient le faire. Quelle comparaison, en effet, entre nos réflexions et cette humilité vraie, accompagnée de lumière, que Dieu lui-même enseigne à l'âme et qui la fait rentrer dans le néant ! » (*Vie,* ch. XV). Sainte Thérèse affirme la même chose du parfait renoncement et du mépris des choses de ce monde : « Dieu dans l'oraison surnaturelle donne sur le néant de toutes choses plus de lumières que l'âme n'aurait pu en acquérir en bien des années. » (*Chemin*, ch. XIX). On peut en dire autant du prix des âmes, du malheur du péché et des autres grandes vérités, dont on voit les âmes fidèles si profondément convaincues.

L'amour mystique, avons-nous dit, a le même objet que l'amour non mystique; mais il a des

[1] Aussi cet auteur est-il logique quand il déclare qu'on peut être dans la voie unitive sans être parvenu à l'union mystique et quand il ajoute : « Dire le contraire paraîtrait chose erronée et déconcertante. » Il ne pouvait dire autrement, étant donnée l'idée qu'il se fait de l'union mystique. Cet auteur est de ceux qui parlent de l'union avec Dieu, sans montrer le rôle que jouent les dons du Saint-Esprit dans la vie unitive, rôle si important et si décisif. — Un autre fils de S. Alphonse, le R. P. Schyvers, dans son pieux et savant livre : *Les principes de la vie spirituelle*, Bruxelles, Dewit, 1913, réfute par de solides arguments l'opinion adoptée par son confrère, et enseigne avec raison que l'état mystique est constitué par la connaissance et l'amour infus.

[1] D'autres partisans de cette théorie avouent clairement qu'ils n'ont pas pris connaissance des arguments par lesquels on la combat. L'auteur d'un article de Revue qui récemment déclarait admettre comme « ligne de démarcation des états proprement mystiques, l'intuition immédiate de Dieu par l'âme, » donnait la liste des auteurs consultés par lui ; il en indiquait plus de soixante ; les auteurs protestants et rationalistes, qui parlent de la mystique comme les aveugles des couleurs, étaient cités par lui avec complaisance ; et pas un seul des auteurs catholiques, qui, soit dans les Revues, soit dans des livres pourtant fort répandus, ont défendu la doctrine que nous venons d'exposer, n'avait été consulté. Même exclusivisme, plus choquant encore, dans des articles de Dictionnaire sur les questions mystiques ; et pourtant les rédacteurs s'engagent à donner impartialement les diverses opinions catholiques avec les arguments de chacune. L'*Ami* avait protesté contre cet abus (1909, p. 279). Les mêmes procédés ont continué.

modes divers selon la diversité des lumières qui sont communiquées et selon la diversité des sentiments que Dieu donne. Souvent l'âme mystique goûte son amour. Sainte Thérèse indique à diverses reprises que les joies de la contemplation sont des joies d'amour infus. En même temps qu'il répand dans l'âme les joies de l'amour, le Seigneur fait comprendre par une vive lumière de grâce, qu'il est dans l'âme et qu'il est l'auteur des suavités dont elle jouit : elle apprend ainsi à connaître par expérience la bonté de son Dieu. *Cognitio experimentalis est quando quis experitur gustum divinæ dulcedinis.* (*S. Theol.*, 2. 2, q. 97, art. 2, ad 2. Cf. 1a Pars, q. 43, art. 5, ad 2, et I *Sent.*, Dist. XIV, q. 2, art. 2, ad 2 et 3).

Disons en passant que telle est aussi d'après les autres maîtres, la connaissance expérimentale de Dieu ; ainsi l'expliquent S. Bonaventure, Richard de St-Victor, Gerson, Suarez : Dieu connu non plus seulement spéculativement, mais par les effets de grâce qu'il fait ressentir ; aucun n'a donné à ces mots : science expérimentale, le sens que quelques écrivains de nos jours veulent lui donner.

D'autres fois l'âme n'a pas cette expérimentation du divin ; elle ne goûte pas Dieu, mais elle aspire violemment vers lui, elle voudrait sortir d'elle-même pour se jeter, se plonger dans le Bien-Aimé ; c'est l'*excessus mentalis* dont parlent si souvent les mystiques du moyen âge.

D'autres fois l'amour que Dieu communique est froid et aride, mais pur et puissant, la volonté seule dans sa fine pointe, comme dit S. François de Sales, étant sous cette action du Saint-Esprit. Cet amour communique à l'âme une grande énergie, mais l'oraison est sèche et sans douceur. Tel fut le cas du Père Ginhac. (*Vie*, p. 233). Tel était le cas de Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, comme le prouvent divers passages de ses écrits. Tel est le cas de beaucoup d'âmes parfaites. Ceux qui font consister la contemplation infuse dans l'expérimentation du divin, diront que ces âmes n'ont pas le don de la contemplation ; nous, au contraire, nous disons que ces âmes sont certainement dans l'état mystique.

D'autres fois encore l'amour mystique est douloureux et martyrisant, l'âme ayant un grand désir d'aimer son Dieu et sentant vivement sa grande misère et son impuissance à exercer son amour. Ou bien elle éprouvera un grand zèle pour la gloire de son Dieu et elle souffrira des peines incomparables en le voyant méconnu, offensé, outragé par ses enfants.

Evidemment on peut produire ces divers actes d'amour à l'aide des raisonnements et c'est ce qui arrive dans l'oraison de méditation et dans l'oraison affective, mais avec beaucoup moins de pureté et de force.

Voilà ce que nous pouvons dire de la nature de la foi et de l'amour mystiques. La distinction que nous avons exposée entre cette foi et cet amour des contemplatifs et les mêmes vertus chez les autres âmes ne paraîtra pas suffisante à tous. Le vénérable théologien dont nous avons parlé ne semblait pas bien comprendre quand on lui parlait des lumières de foi et des actes d'amour versés directement par Dieu ; quand on lui disait que cette foi et cet amour infus produisaient des effets si excellents qu'on avait eu raison de les distinguer, de les appeler d'un nom spécial, il n'était nullement convaincu. Il voulait quelque chose de plus extraordinaire, quelque chose qui approchât de l'extase ; entre la méditation et une contemplation absorbant l'âme tout entière, il ne voyait pas d'intermédiaire ; c'étaient donc les états mystiques les plus ordinaires qu'il ne voulait pas connaître. Ainsi font tous ceux qui prétendent que les lumières et l'amour mystique « ne sont plus de la terre, » ceux qui les font dépendre d'un « contact savoureux, » en général tous ceux qui expliquent l'état mystique autrement que par les dons du Saint-Esprit. Nous renvoyons le lecteur aux articles parus ici en 1911, ou plutôt aux grands maîtres ; leur doctrine est assez claire, elle finira bien par être comprise de tous.

L'auteur de la question trouvera-t-il nos explications suffisantes ? Nous n'avons rien ajouté à ce qu'enseignent les auteurs qu'il dit avoir consultés. Mettons à part le P. Froget, qui donne bien les principes, mais qui n'étant pas un auteur mystique, ne s'étend pas sur cette question. Mais c'est dans sainte Thérèse, S. Jean de la Croix, S. François de Sales que nous avons puisé la doctrine que nous venons d'exposer. Notre correspondant la trouvera également dans les livres de l'abbé Saudreau, notamment dans les *Faits extraordinaires*, chap. I et II, où sont donnés à l'appui de cette doctrine de nombreux exemples tirés des écrits des saints.

Puisque nous traitons un point important de la science mystique, constatons avec plaisir que cette science est de plus en plus en faveur, que l'on en comprend mieux l'utilité pratique et que certaines vérités autrefois contestées ou niées formellement, sont maintenant généralement acceptées. Le Directeur des *Etudes*, M. de Grandmaison, écrivait dans le no du 5 mai dernier ces lignes qui réjouiront les amis de la mystique : « Tous les maîtres spirituels ont exalté ces préliminaires, ces premières étapes de la voie mystique (il entend par là l'oraison d'attention amoureuse à Dieu présent, « Dieu dont on sent obscurément l'immense attrait, dont on goûte l'adorable miséricorde »). Ils ont acheminé sur cette route tous leurs disciples. Sous ce rapport nulle différence d'école, nul conseil divergent. Les tenants les plus convaincus de la méditation proprement dite, les plus déterminés intellectualistes, un S. Thomas d'Aquin, un S. Ignace ne parlent pas autrement qu'un S. François d'Assise ou l'auteur de l'*Imitation* (p. 315)... Toutes les âmes possèdent une certaine capacité mystique, parfois très rudimentaire, mais que l'exercice peut développer. Chaque homme dési-

reux de mener une vie spirituelle sérieuse doit s'efforcer de développer en lui ces germes mystiques » (p. 317).

Un autre disciple de S. Ignace, M. Brou, après avoir très bien expliqué comment le saint Fondateur « n'avait pas à parler explicitement des grâces mystiques dans les *Exercices* », ajoute : « Continuellement dans les *Exercices* S. Ignace suppose que ces grâces pourront venir. On peut dire que sans en parler jamais, il y compte toujours... » Tout insinue « que S. Ignace est loin de compter exclusivement dans les Exercices sur ce que l'on appelle l'oraison ordinaire. » (*Revue de philosophie*, mai 1913, p. 463).

En quel sens portons-nous tous en nous les germes de l'état mystique? En ce sens que tous nous avons les dons du Saint-Esprit, qui le produisent. Malheureusement chez un très grand nombre, comme le remarque le P. Lallemant, « les péchés véniels tiennent les dons du Saint-Esprit comme liés, de sorte que ce n'est pas merveille, si on n'en voit pas les effets ». « Faites disparaître les obstacles, dit S. Jean de la Croix, enlevez les voiles... et votre âme se transformera dans la pureté et simplicité de la sagesse divine... A mesure que l'âme, éprise de l'amour divin, se dépouille de l'amour naturel, l'élément divin se répand en elle surnaturellement. » (*Edic. crit.*, t. I, p. 165). « Rien n'empêchera Dieu de faire tout ce qui lui plaît dans une âme dépouillée, abandonnée, anéantie. » (*Ibid.*, p. 107). « Videz votre cœur de l'amour de vous-même et de tout ce qui n'est pas Dieu, disait la B. Marguerite-Marie à ses novices, si vous voulez qu'il soit capable de recevoir les grâces qui lui sont destinées... Notre-Seigneur vous élèvera en lui autant qu'il vous trouvera anéanties en vous-mêmes. » (*Avis* XXV et XXIV).

Q. — 1° Qu'est-ce qu'un *Ordre* religieux au sens canonique du mot ?

Qu'est-ce qui fait qu'un Institut religieux mérite de droit le nom d'*Ordre* et le distingue d'une *Congrégation* religieuse ?

2° Le Concile de Latran en 1215 et celui de Lyon en 1275 ont décrété qu'à l'avenir on ne pourrait plus fonder de « nouveaux Ordres. » Pourrait-on dire que c'est là l'expression de la volonté de l'Eglise, à tel point que tous les Instituts religieux qui existaient à ce moment précis de 1275 ont reçu le titre canonique d'*Ordre*, et que tous ceux venus après ne peuvent prendre que le titre de *Congrégation ?*

R. — Ad I. Le droit *actuel* de l'Eglise au sujet des divers modes de la vie de perfection est expliqué très clairement dans le décret de la S. C. des Evêques et Réguliers du 11 août 1889 [1]. Ce décret en distingue trois : les *Ordres réguliers*, les *Congrégations à vœux simples* et d'autres *Instituts d'un caractère spécial.*

I. Les Réguliers. — I. L'ESSENCE DE L'ÉTAT DES RÉGULIERS. — Il faut les vœux *solennels*, sinon de droit divin, du moins de droit *ecclésiastique ;* en d'autres termes, l'Eglise n'approuve, depuis longtemps, aucun Institut avec la perfection de l'état religieux sans lui imposer les vœux solennels.

1° La solennité des vœux pour l'état religieux *n'est pas de droit divin.*

a) De fait, c'est à Notre-Seigneur lui-même que remonte, au moins quant à sa substance, l'institution de l'état religieux et, dans le principe, il n'est pas question de vœux *solennels.*

b) Le droit d'ailleurs est formel à ce sujet. Boniface VIII l'enseigne en termes exprès : *Voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiæ est inventa* [1]. Grégoire XIII parle de la même manière dans la constitution *Ascendente* [2].

c) Grégoire XIII a déclaré que les scolastiques et les coadjuteurs de la Société de Jésus *vere et proprie religiosi existant eorumque vota, tametsi* simplicia, *ut substantialia religionis vota ab hac Sede Apostolica fuisse admissa ; illaque emittentes in statu* religionis vere *constitui* [3].

2° Toutefois, pour les réguliers, *ordinairement* la solennité des vœux est exigée par l'Eglise.

a) Dans le droit ancien, les vœux solennels étaient exigés pour qu'une personne fût véritablement religieuse. De fait, la profession se faisait par les vœux solennels et sans la profession il n'y avait pas de religieux [4].

Or, aucune loi ecclésiastique générale n'a dérogé à cette législation canonique et l'on doit conclure rigoureusement qu'elle est encore en vigueur.

b) Les papes se sont prononcés clairement dans ce sens. Clément XI dans sa constitution *Ex debito* a déclaré que les vœux simples émis par la Congrégation des Frères Bethléémites approuvée par Innocent XI sont *inefficaces* pour constituer ces religieux dans l'état *régulier* [5].

Benoît XIV est encore plus explicite dans la constitution *Quamvis justo* [6] : « Si enim ad essentiam status vere religiosi requiritur, dit-il, ut religio, seu Ordo in hujusmodi statu Apostolicæ Sedis confirmatione stabiliatur, juxta canonicas sanctiones, de quibus in cap. unic. *De religiosis domibus, in VI*, non sufficit ab eadem Apostolica Sede obtinuisse dumtaxat approbationem et confirmationem regularum, quas aliqua virorum aut mulierum societas sibi observandas præscripserit, si vota paupertatis, obedientiæ et castitatis ab Anglicanis Virginibus emissa ad formam regularum a Clemente XI approbatarum, conjuncta dici nequeunt cum expressa aut tacita professione in aliquo ordine per Sedem apostolicam in statu veræ religionis,

[1] *Ami* 1905, p. 707. — Vermeersch, *De Religiosis*, t. II, p. 243.

[1] C. *Quod votum, un., de voto,* in 6.
[2] Bull. rom., IV, p. 58.
[3] Const. *Ascendente*.
[4] Cap. *Porrectum, 13, De Regularibus et transeuntibus ad religionem ;* — Cap. *Religioso, 1, De sententia excommunicationis,* in 6.
[5] Bull. rom., X, p. 234.
[6] *Ibid.*, VII, p. 132.

ut præfertur, approbato ; clare patet et statum Virginum Anglicarum non esse statum veræ religionis, et vota quæ ab ipsis fiunt, *simplicia* ad summum vota, non vero solemnia ad tramites Decretalis Bonifacii, quæ unica exstat sub titulo *De voto et voti redemptione in Sexto.* »

c) Plusieurs fois la S. C. des Evêques et Réguliers a déclaré ne pouvoir regarder comme vrais religieux les membres des Sociétés approuvées par le Saint-Siège, mais avec les vœux simples.

Dans la réunion générale du 15 juin 1856 où fut discuté le statut des religieux à vœux simples avant la profession solennelle, plusieurs des membres de l'assemblée voulaient déclarer que les religieux, après la profession des vœux simples, seraient de *vrais* religieux ; ils alléguaient la perpétuité de ces vœux et l'exemple de la Société de Jésus. D'autres, au contraire, réclamaient uniquement la communication des privilèges des réguliers, afin de ne pas étendre à tous un privilège accordé aux Jésuites et créer, dans l'Eglise, un nouvel état en opposition avec la discipline actuelle. Pie IX se prononça pour cette manière d'agir [1].

Voici un autre décret du 16 septembre 1864 : « An et quomodo conveniat declarare Cong. presbyterorum sæcularium SSmi Redemptoris qualitate gaudere veræ religionis, aut saltem ipsi concedenda sit de gratia ? — RESP. Ad 1m partem : *Non esse vere religiosam ;* ad 2m partem : *Non expedire* [2]. »

Il s'ensuit donc que d'une manière *générale*, mais non universelle, l'Eglise aujourd'hui exige les vœux solennels pour les vraies religions.

II. NOMS DONNÉS AUX INSTITUTS QUI ONT L'ESSENCE DE L'ÉTAT RELIGIEUX. — Il en est deux : *Ordre* et *Religion.*

1° *Ordre,* Ordo. — *a) Etymologie.* — D'après son sens propre, *ordo* signifie un *état,* une condition de personnes dans l'Eglise : c'est dans ce sens que saint Hippolyte, au commencement du IIIe siècle, partageant les fidèles en sept ordres, plaçait les *ascètes* au sixième rang, après les prêtres et avant les justes et les saints [3]. L'*Ordo monachorum vel religiosorum* contient donc l'universalité des religieux.

b) Histoire du mot Ordo. — Le mot *Ordo* a été ensuite appliqué à chaque société religieuse ayant reçu l'approbation de l'Eglise. De fait, sans cette approbation de l'Eglise, il ne peut y exister aucun état de personnes ayant des droits, à plus forte raison de vrais religieux. Comme l'approbation des religieux est réservée au Saint-Siège et que celui-ci n'approuve d'une manière *complète* que ceux qui ont des vœux *solennels,* il convenait de réserver le nom d'*ordre religieux* à ceux qui avaient les vœux solennels. *Aujourd'hui* donc, la signification propre des expressions *ordines regulares,* ordres réguliers, est réservée aux instituts à vœux *solennels* et les communautés à vœux simples n'y peuvent prétendre.

Toutefois, le nom d'*ordre* est aussi donné, mais d'une façon appropriée plutôt que véritable, à la troisième création des grands ordres, comme les *tiers ordres* de Saint-François, de Saint-Dominique, etc. A l'époque où naquirent ces associations, les religieux et les religieuses à vœux solennels constituant les deux premiers ordres, il était naturel de donner le nom d'*ordre* à cette association qui était rattachée aux deux autres. D'ailleurs, il y avait aussi, parmi les Tertiaires, des communautés où les vœux étaient solennels. Léon XIII, dans la constitution *Misericors Dei Filius* du 23 juin 1883, a déclaré que les Tertiaires de Saint-François formaient un Ordre véritable, mais séculier, *Ordinem Tertiariorum sæcularem.*

2° *Religion,* Religio. — *a) Etymologie.* — Le sens naturel du mot *religio* est celui de *forme du culte.* Aussi, pendant longtemps, ceux qui ont cherché la pratique des conseils évangéliques ont été dits professer une religion plus parfaite que celle du commun des chrétiens [1] ; et les diverses formes sous lesquelles on pratiquait les conseils évangéliques s'appelaient *religiones.*

b) Usage actuel. — Dans le langage canonique actuel, *religio* est le nom propre des instituts à vœux *solennels.*

II. Les Congrégations à vœux simples approuvées par le Saint-Siège. — I. ESSENCE DE CES CONGRÉGATIONS. — D'après le décret *Ecclesia catholica,* du 11 août 1889, en dehors des ordres *réguliers* ayant les vœux *solennels,* il y a des Instituts à vœux simples ayant le caractère de religieux par leur approbation venant du Saint-Siège : *formales seu veræ religiosæ congregationes votorum simplicium.* Ces vœux, quoique simples, sont *perpétuels,* parce que sans la perpétuité des vœux il n'y a pas de vie religieuse.

II. NOMS DONNÉS AUX INSTITUTS A VŒUX SIMPLES. — 1° *Congrégations.* — Le mot *congregatio,* dans le principe, a été pris dans le sens d'une *réunion* de moines, *cœtus* ou *coitio monachorum ;* c'est le sens qui lui est donné au chap. XVII de la règle de S. Benoît [2].

Plus tard, on donna le nom de Congrégation à la réunion morale de plusieurs monastères qui tiraient leur *origine* de la même maison ou qui recevaient la *réforme* introduite par un monastère. Dès l'an 1080, on eut la *Congrégation* d'Hirchau, dans le Würtemberg; les *Congrégations* de Cluny et de Cîteaux sont des exemples de la seconde espèce.

Aujourd'hui, le décret *Ecclesia catholica* du 11 août 1889 et la constitution *Conditæ a Christo* du 8 déc. 1900 donnent le nom de *Congrégations*

[1] Bizzarri, p. 802.
[2] Bizzarri, *ibid.*
[3] S. Hippolyte, *Fragmenta in Proverbia,* P. G., t. x, col. 627. — Cf. Kraus, *Real-Encyclopædie der christlichen Alterthümer,* v° *Ordo.*

[1] Thomas Waldensis, *Doctrinale fidei,* t. III, c. 75.
[2] P. L., LXVI, col. 465, 466.

aux instituts approuvés par le *Saint-Siège sans les vœux solennels.*

2° *Instituts à vœux simples,* — Les *Normæ,* qui renferment les règles suivies par le Saint-Siège pour l'approbation des instituts à vœux non solennels, portent comme titre : « *Normæ secundum quas S. C. Ep. et Reg. procedere solet in approbandis novis* Institutis votorum simplicium ».

III. Les autres Instituts. — On rencontre des Sociétés qui manquent de l'une ou de l'autre des conditions exigées comme essentielles pour la vie religieuse, même au second degré, par exemple, l'absence des vœux perpétuels, ou de la vie commune, ou du vêtement religieux, ou de l'approbation du Saint-Siège, etc. Ces sociétés ne sont pas de vraies Congrégations religieuses et leurs membres de vrais religieux, mais seulement des membres de pieuses confréries, *tantum ut pias sodalitates*, ou des *Instituts diocésains.*

Ad II. La première mesure prise par l'Eglise pour diminuer la confusion qu'entraînait le grand nombre de nouveaux ordres remonte au IV^e Concile de Latran, tenu en 1215. On y défendait la fondation de nouveaux ordres sans la permission *explicite* du Saint-Siège. Ce décret avait un double but : prohiber l'introduction d'un nouveau genre de vie religieuse quelconque, et enlever aux évêques le droit d'approuver de nouvelles religions [1].

Le Concile de Lyon en 1274 renouvela le décret [2].

On retrouve, dans l'histoire des Ordres religieux, l'application de cette législation restrictive. Les Franciscains furent approuvés en 1209 par Innocent III avec la règle écrite par S. François, et les Dominicains en 1216 par Honorius III, mais sous la règle de S. Augustin. La raison de cette différence se trouve dans la publication du décret de Latran qui n'accordait qu'à quatre règles le monopole de la vie religieuse : celles de S. Basile, de S. Augustin, de S. Benoît et de S. François.

Mais le Saint-Siège peut aller à l'encontre d'une décison d'un concile général et accorder des *exceptions.* C'est ce qui a été fait pour un certain nombre d'ordres nouveaux, qui ont été approuvés avec des règles particulières appropriées à leur but, mais tous avec les *vœux solennels,* car l'Eglise ne concevait pas une autre manière de se donner à Dieu [3].

---

[1] C. *Ne nimia, De religiosis domibus,* X.
[2] C. *Religionum, eod. tit.* in 6.
[3] *Ami* 1905, p. 704-733. — Battandier, *Annuaire pontifical.* 1898, p. 208-209; — 1899, p. 269-323; — 1900, p. 379-399; — 1902, p. 390-407. — Du même, *Guide canonique pour les constitutions des Instituts à vœux simples,* 1908 — D. Bastien, *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples,* 1904 — Du même, *Constitution Conditæ a Christo,* in-8, Bruges. Beyaert. — Piat de Mons, *Prælectiones juris regularis,* 2 vol., Casterman. — Vermeersch, *De Religiosis institutis et personis,* Bruges, 1902.

Q. — L'*Ami* a publié au début de janvier une étude que j'ai lue avec beaucoup d'intérêt sur le décret *Maxima cura,* mais qui appellerait, me semble-t-il, des remarques de plus d'une sorte. Je me permettrai de vous en faire une.

L'auteur de l'étude semble supposer acquis, en plusieurs endroits, qu'un évêque ne saurait agir par passion ni réussir à entraîner après lui les examinateurs choisis par lui... Il me semble que d'aussi charitables suppositions vont un peu contre l'histoire ecclésiastique...

Le respect profond dû à l'Episcopat ne devrait pas empêcher de voir la vérité et de la dire. On n'armera jamais trop les curés chez nous contre un arbitraire qu'aucun autre pays n'a autant connu. Et puisque l'*Ami du Clergé* est surtout l' « ami » du petit clergé, c'est à lui qu'il doit surtout songer.

R. — L'*Ami du Clergé* entend justifier son titre, le porter honorablement, et ne faillir à aucun des devoirs qu'il lui impose. Ami du *petit clergé* surtout, dites vous. Non !... Ami *du Clergé* tout court, par un grand C, ami donc du grand et du petit, ami de la hiérarchie, ami de l'Eglise, de ses prêtres, de tous ses prêtres, du haut en bas de l'échelle des fonctions relatives, supérieures ou inférieures, qu'ils exercent.

Toutes les fois qu'un mécontent nous envoie ses doléances, ou bien nous lui répondons par lettre privée, ou bien, si nous jugeons son cas digne de la publicité, nous le résolvons, de façon aussi anonyme et discrète que possible, sans manquer ni de juste compassion à ses ennuis, ni du respect qui est dû, toujours, à l'autorité ecclésiastique. Quelques échauffés voudraient davantage : ils aimeraient nous voir partir en guerre contre l'épiscopat. Leurs appels à l'insurrection vont droit au panier; qu'ils le sachent et se le disent.

La présente lettre ne contient pas de récriminations personnelles ; elle est rédigée en termes convenables ; nous voulons bien y répondre. Ce sera profit pour son auteur, pour nous... et pour d'autres.

Nous avons très suffisamment mis en lumière dans notre commentaire du *Maxima cura* la pensée de souveraine justice qui l'avait inspiré, justice qui entend réprimer tous les abus, d'où qu'ils viennent, d'en haut comme d'en bas. Que veut-on de plus ? « Qu'on arme davantage — on ne les armera jamais assez, dit-on ! — les curés contre les évêques ? » Voilà une vilaine tendance et qui sent trop la poudre. Puisqu'il faut, avec vous, parler cet atroce langage de bataille, nous vous disons simplement que l'Eglise, plus sage que vous, que nous, que les évêques et les curés, arme suffisamment ceux qui ont besoin de l'être pour la défense de leurs droits, comme elle arme aussi suffisamment les supérieurs hiérarchiques pour les aider à se faire obéir quand ils commandent. Nous ne sortons pas de là. S'il vous plaît d'aller plus loin, de vous risquer dans le maquis de la passion et de l'arbitraire, c'est votre affaire. Ne comptez pas sur nous pour vous y accompagner.

Nous sommes trop fiers des félicitations et

encouragements qui nous viennent également de l'épiscopat et du clergé pastoral, pour ne pas rester rigoureusement fidèles à l'attitude correcte qui nous vaut ce concert de sympathies des deux côtés à la fois, et qui prouve tout simplement que des deux côtés à la fois l'on a, comme chez nous, le sens sacerdotal droit des choses de l'Eglise et de la justice.

Croyez-nous ! restez des nôtres, dans cette bonne voie qui est celle de la sagesse et de la vraie prudence surnaturelle. Méfiez-vous des illusions d'optique ! Il en est, hélas ! de redoutables, pour tous les âges, dans tous les milieux, à tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique ! Vous êtes frappé des abus épiscopaux ; une loupe indiscrète et méchante les grossit à vos yeux et concentre là exagérément vos attentions. Que n'avez-vous, pour un instant, à votre service un œil d'évêque ? Pensez-vous qu'une loupe serait nécessaire, alors, pour vous donner une sensation correspondante, énorme aussi, des abus pastoraux ?

Les procès de tendance sont toujours, par quelque endroit, vicieux. L'homme simplement honnête et pondéré s'en garde avec soin. Il voit le mal là où il est concrètement, le bien aussi. Il s'abstient des généralisations inductives, toujours sujettes à caution ; et, s'il est prêtre, il sait que rien n'est perdu, pour sa propre sanctification, des petits sacrifices éventuels qu'il peut être amené à faire de ses propres intérêts au bien majeur du respect de l'autorité épiscopale, condition essentielle de la vie sociale chrétienne et du bien général des âmes. Faites comme nous : *hœc meditare, in his esto.*

Q. — Votre décision de la p. 1101 de 1912 au sujet de la confession *quamprimum* n'a pas été sans me laisser, moi jeune confesseur, quelque peu perplexe. Vous exigez pour un malheureux prêtre tombé dans une faute grave et non confessée la suppression de la messe et de l'administration des sacrements, admettant toutefois le cas de nécessité ou de crainte d'infamie. Pour un prêtre européen, très bien. Mais vu les circonstances, votre décision semble demander quelques explications quand il s'agit d'un pauvre missionnaire en cet état. Dans certaines missions, celui-ci ne peut se confesser que chaque deux, trois, quatre ou cinq mois (entre parenthèse, il me semble que si j'étais évêque, je ne le laisserais pas ainsi à deux ou trois cents lieues d'un confrère). Je ne vois pas bien comment pendant ce laps de temps, si après chacune de ses confessions trimestrielles, semestrielles ou autres, il a le malheur de retomber, je ne vois pas bien, dis je, comment pendant des mois il simulera la maladie. S'il est dans la bonne foi et qu'il craigne l'infamie, peut-il célébrer et administrer comme à l'ordinaire ? Veuillez m'éclairer.

R. — Avec une éloquence poignante qui se passe de tout artifice de rhétorique, la question de notre correspondant met sous les yeux de nos confrères d'Europe et des pays chrétiens l'exposé d'un des nombreux sacrifices que l'apostolat peut imposer au missionnaire. Séparé de sa famille et de son pays, ayant tout quitté sans espoir de retour, privé des commodités les plus ordinaires de la vie civilisée, isolé et comme perdu au milieu de populations souvent grossières et vicieuses, il est encore obligé parfois d'accepter la privation, autrement douloureuse pour un prêtre, des consolations et des forces que l'âme sacerdotale trouve dans les relations avec ses confrères dans le sacerdoce et dans la réception fréquente et régulière du sacrement de Pénitence. Heureux encore sera-t-il si cette consolation ne lui est pas refusée à son heure dernière !

Nous sommes de l'avis de notre correspondant au sujet de la prudence et de la discrétion avec lesquelles un chef de Mission doit veiller à ne pas imposer de pareilles situations à ses missionnaires. Nous croyons aussi que les cas où les missionnaires ne peuvent voir leurs confrères que tous les quatre ou cinq ou même deux mois, deviennent plutôt rares de nos jours. Il en est cependant où ces circonstances peuvent se présenter et imposer ce dur sacrifice et à l'Evêque missionnaire et à ses prêtres.

Dans les conditions exposées par le cas, il est certain que tout en sauvegardant l'intégrité des principes fondamentaux, la solution de ce problème si délicat pourra être différente de celle qui est donnée pour nos confrères vivant dans des situations ordinaires.

Rappelons brièvement la doctrine générale. 1° Le recouvrement de la grâce sanctifiante perdue par le péché mortel, doit être opéré par le sacrement de Pénitence et non par le seul acte de contrition, par tout fidèle qui veut communier ou tout prêtre qui veut célébrer. 2° La nécessité urgente de communier ou de célébrer, unie à l'absence de confesseur, permet de recourir à la purification préalable par la seule contrition. 3° Même dans ce cas, le prêtre qui aura célébré dans ces conditions est tenu, alors même qu'il n'aurait pas l'intention de célébrer de nouveau, de se confesser au plus tôt : « Quod si, necessitate urgente, sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur. » (Conc. Trid., Sess. XIII, cap. 7). Les divers manuels de théologie définissent communément dans quels cas il y a *defectus confessoris* et dans quels cas il y a *necessitas urgens*.

Dans l'application des principes au cas proposé, nous n'avons pas à nous demander s'il y a défaut de confesseur. La chose est par trop évidente. Cherchons plutôt dans quels cas la nécessité permettra au prêtre de célébrer avec le seul acte de contrition préalable. Cette nécessité doit être sérieuse et grave : il s'agit, disent les théologiens, d'une matière grave. Par suite, le seul motif de dévotion ne saurait être un motif suffisant pour célébrer. Le besoin de l'honoraire quotidien ne le serait que dans le cas de pauvreté bien constatée.

Les motifs considérés ordinairement comme suffisants sont :

1° Procurer le saint Viatique à un moribond ;

2° Permettre à une population d'assister à la messe un jour de fête ;

3º Satisfaction au précepte dominical de l'audition de la messe pour le prêtre lui-même; ce motif est probablement suffisant, dit le Card. Gasparri, *De Euch.*, cap. IV, nº 447;

4º La crainte fondée pour le prêtre de nuire à sa réputation, de susciter des bavardages ou de causer du scandale. Ce dernier motif est celui qui est le plus habituellement considéré.

Tels sont les principaux cas de nécessité habituellement examinés par les auteurs. Avant de voir quelle pourra être leur application au cas en question, notons tout de suite que cette énumération de cas de nécessité nous est donnée par les auteurs : le Concile ne parle que de nécessité en général, sans rien déterminer. Ce sont les principaux cas de nécessité que peut rencontrer un prêtre placé dans les circonstances ordinaires des pays chrétiens, vivant non loin de nombreux confrères et pouvant par suite recourir facilement à eux pour les besoins de son âme. Il n'est donc pas impossible de trouver d'autres cas de nécessité pour un prêtre placé dans des conditions bien différentes.

Il ne sera pas inutile non plus de rappeler quel est l'enseignement des auteurs au sujet de la nature exacte de cette loi formulée par le Concile de Trente. Nous avons exposé les deux sentiments à l'endroit cité de 1912. Beaucoup d'auteurs surtout anciens, et parmi eux nous trouvons les plus grands noms de la théologie, pensent que cette loi est une loi divine. Les autres, surtout les modernes, enseignent qu'elle est purement ecclésiastique, très importante et dont l'obligation est urgée avec une grande force, mais humaine cependant dans son origine. Cette seconde opinion est surtout fondée sur les données des études faites sur les antiquités chrétiennes et se concilie bien mieux avec les textes des Pères et la pratique de l'ancienne Eglise. La première est surtout basée sur l'exégèse du texte du Concile pris en lui-même. Quoi qu'il en soit de sa nature, notons simplement que cette loi, comme toute loi positive, cesse de s'imposer dans les cas de nécessité, comme le reconnaît le Concile lui-même.

Pour bien comprendre les nécessités qui peuvent s'imposer au missionnaire dans les situations que nous expose le cas, un coup d'œil rapide sur sa vie ne sera pas sans quelque avantage. Le missionnaire ainsi isolé est ordinairement placé à la tête d'un district plus ou moins vaste, sur la surface duquel se trouvent, à des distances parfois très grandes, les centres qui composent sa chrétienté. Il réside lui-même dans le plus important de ces centres. Mais, comme pour faire du bien à ses chrétiens, les préserver et faire de nouvelles conquêtes, il a besoin d'être en contact perpétuel avec eux, de visiter et stimuler ses catéchistes, son temps est partagé ordinairement entre des séjours plus ou moins longs à sa résidence et des visites dans les divers centres de sa chrétienté. Sa présence procure à ses chrétiens la grâce précieuse de l'assistance à la messe, celles non moins précieuses de la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, de l'audition de la parole de Dieu. Le missionnaire peut ainsi multiplier ses enseignements, bénir les mariages, préparer les malades et les vieillards à paraître devant Dieu. Ces relations perpétuelles avec ses chrétiens le mettent en contact incessant avec eux, il voyage avec plusieurs d'entre eux ou avec quelques catéchistes, loge et mange chez eux. Lorsqu'il reste à sa résidence, il vit chez lui, mais ordinairement ses rapports avec ses chrétiens n'en sont pas moins continuels. Il doit s'occuper d'eux, les instruire quotidiennement, leur dire la messe, trancher leurs différends, souvent remplir auprès d'eux l'office de médecin, etc. Les lecteurs des *Missions Catholiques* verront tout de suite que ce tableau de la vie de l'apôtre n'a rien de chargé ou d'exagéré.

Après ces préliminaires indispensables pour bien saisir ce qui va suivre, nous pouvons nous poser quelques questions.

1º Dans ces circonstances, sans recourir à d'autres considérations ou à d'autres cas de nécessité que ceux qui ont été indiqués, le missionnaire n'aura-t-il pas habituellement le droit de célébrer la sainte messe sans autre purification préalable que l'acte de contrition parfaite ? Le soin de sa réputation ne lui donnera-t-il pas ce droit ? ne lui en fera-t-il pas un devoir ? Comment en effet pourra-t-il s'abstenir de la célébration habituelle de la sainte messe ? Comment expliquera-t-il ces abstentions répétées ? Devra-t-il ordinairement simuler la maladie ? Mais alors il devra le faire continuellement et ne plus s'occuper de sa chrétienté. Comment pourrait-il, le matin simuler la maladie, et ensuite dans le reste de la journée vaquer à toutes ses occupations, voyager, etc. ? Simuler la maladie, il pourrait le faire une fois en passant ; mais dans la supposition que nous envisageons, il devrait le faire très souvent, pour ne pas dire quotidiennement, au moins durant la semaine. Si naïfs que nous supposions ses chrétiens (nos confrères des missions nous diront s'ils le sont autant qu'on voudrait bien le croire), ils ne tarderont pas à voir que le Père se porte bien et qu'il joue la comédie. Que penseront-ils et surtout que diront-ils de leur missionnaire ?

Mais, dira-t-on, que le missionnaire par respect pour la loi si grave, formulée par le Concile, évite ainsi de se produire et omette surtout les sorties. — Voudra-t-on qu'il reste à sa résidence et néglige ainsi sa mission pendant de longues semaines ? Ne voit-on pas que poser ainsi l'objection c'est la résoudre et montrer l'existence d'un nouveau motif qui permettra au missionnaire de célébrer sans la confession préalable ? On oublie en effet qu'à sa résidence il trouvera à peu près les mêmes difficultés que dans les visites. Là aussi il doit être en contact perpétuel avec ses chrétiens, s'il veut les maintenir dans les pratiques de la vie chrétienne et attirer de nouvelles recrues. Omettre la visite de la mission serait bien souvent un malheur

pour cette dernière. On ne saurait donc croire que l'observance d'une loi positive qui aurait de si graves inconvénients à ce point de vue, soit obligatoire rigoureusement.

2° Les théologiens nous disent que la perception de l'honoraire n'est un motif suffisant de célébrer que lorsque l'honoraire est nécessaire à la subsistance du prêtre. Ce motif pourrait en certains cas être invoqué par le missionnaire. Dans les pays de Mission, où les besoins sont immenses et les ressources très minimes, les honoraires peuvent faire partie quasi indispensable des ressources générales du Vicariat.

Nous pouvons donc conclure déjà que, soit le motif de sa réputation à sauvegarder, soit le bien de la mission à procurer, soit la question des ressources, fourniront habituellement des motifs suffisants qui autoriseront le missionnaire à célébrer sans autre purification préalable que l'acte de contrition parfaite. Faudra-t-il que chaque matin il se demande anxieusement s'il a un motif plausible ? Faudra-il qu'il mette sa conscience à la torture ? Non ; qu'il s'humilie devant Dieu, qu'il se purifie avec beaucoup de regret et d'amour, et qu'il monte à l'autel sans crainte, car les diverses raisons unies ensemble lui fournissent un motif bien suffisant.

3° Mais supposons que le prêtre ainsi isolé ne puisse faire appel à ces raisons, au moins dans la mesure indiquée ; l'hypothèse, après tout, ne présente rien d'impossible. Ce prêtre est isolé, loin de tout confrère. Il ne peut en rencontrer un qu'à des intervalles très éloignés. Devra-t-il s'abstenir de la célébration en dehors des cas strictement nécessaires et prévus par la théologie ? Nous ne pouvons le croire. Il y a, croyons-nous, une autre raison qui suffit bien, à elle seule, pour autoriser ce prêtre à célébrer tous les jours la sainte messe avec le seul acte de contrition comme purification préalable.

Nous croyons en effet que dans les circonstances d'isolement dans lesquelles vit ce prêtre, la loi formulée par le Concile de Trente cesse de s'imposer à lui. Si l'on tient à la conserver à tout prix, nous disons que dans cette situation le prêtre se trouve dans un cas de nécessité spéciale, qui l'autorise à célébrer quotidiennement jusqu'à ce qu'il rencontre un confrère auquel il pourra demander le bienfait de l'absolution. Nous avouons sans difficulté que nous n'avons trouvé cette opinion dans aucun auteur. Mais il faut reconnaître qu'ils n'ont jamais considéré ces cas exceptionnels. Aussi rien ne nous empêche, devant des questions plus spéciales, de préciser et d'élargir leur enseignement, comme aussi de chercher des solutions nouvelles, fondées en raison.

Qu'on veuille bien le remarquer, nous ne faisons point nôtre, nous repoussons même, l'opinion que signalait un correspondant de l'*Ami* (4 avril 1912, p. 332), d'après laquelle tout prêtre pourrait célébrer sans confession préalable, à cause de la coutume qu'ont tous les prêtres de célébrer chaque jour. Cette doctrine générale n'est pas juste, appliquée à un prêtre qui se trouve dans les circonstances ordinaires du ministère paroissial ou dans les autres situations de nos pays chrétiens. N'oublions pas que dans la question qui nous occupe, nous sommes en présence d'un pauvre prêtre qui ne peut avoir un confesseur, si ce n'est à de longs intervalles.

Quelles sont les raisons sur lesquelles se fonde notre opinion ?

Un prêtre, un missionnaire ainsi isolé et privé de tout secours extérieur a besoin de l'Eucharistie. Perdu au milieu d'une contrée païenne surtout, il a besoin de pouvoir puiser chaque matin autant que possible, les forces dont il a besoin pour la la journée, dans le saint sacrifice de la messe. Il en a besoin pour être fort au milieu des dangers qui l'entourent, il en a besoin pour rester vertueux et pur au milieu de la corruption qui l'environne et qui règne en maîtresse dans ces contrées. — Mais, dira-t-on, il a la prière et les divers exercices de piété. — C'est vrai. Mais de quel cœur s'y portera-t-il s'ils ne doivent pas être couronnés par le plus grand de tous, la sainte messe ? N'oublions pas que le plus puissant stimulant de sainteté pour le prêtre, ce qui le pousse à rester vertueux et fervent, c'est la pensée qu'il doit célébrer la sainte messe et rester digne du Dieu qu'il y reçoit. Voit-on facilement un prêtre isolé et seul, sans secours, pendant des semaines et des mois, ne célébrant que très rarement, ou, s'il veut célébrer, devant se demander chaque fois anxieusement si les circonstances extérieures sont telles qu'elles lui créent un cas de nécessité ? Cette loi formulée par le Concile de Trente, donnée comme sauvegarde du respect dû au Sacrement et de la sainteté du prêtre, ne devient-elle pas une cause de torture morale et même de danger pour le prêtre placé dans ces conditions ? Les sacrements, l'Eucharistie surtout, ne sont pas la récompense de la sainteté avant tout, mais les remèdes donnés à notre faiblesse et un soutien contre les attaques des passions. Le fidèle y a droit dès lors qu'il est en état de grâce. Ne peut-on pas dire que le prêtre, encore plus que tout autre, a droit à ce sacrement dont il est le ministre, pourvu qu'il en soit digne ? Or, en quoi consiste la dignité requise ? Essentiellement elle se trouve dans l'état de grâce. Dès lors que celui-ci existe, la dignité du sacrement ne risque pas d'être outragée. En temps ordinaire on exige bien que cet état de grâce soit obtenu par le sacrement de Pénitence, mais ceci n'est pas absolument indispensable pour la dignité fondamentale. S'il en était autrement, jamais dans aucun cas on ne pourrait recevoir la sainte Eucharistie avec l'état de grâce obtenu par la seule contrition parfaite.

Il est vrai, la loi formulée par le Concile de Trente est exprimée avec des termes qui en marquent toute la gravité. Elle est très grave en effet et s'impose avec une grande rigueur dans les circonstances ordinaires, où son observance n'est

pas, somme toute, très onéreuse. Mais s'impose-t-elle avec une gravité telle qu'elle ne souffre pas d'exception ? Nous ne le croyons pas.

Elle est ou divine ou ecclésiastique. — Si elle est divine, ce qui n'est pas certain, elle cesse comme toutes les lois positives divines lorsqu'elles deviennent ou impossibles ou trop onéreuses. La loi divine de l'intégrité de la confession cesse pour le scrupuleux à cause des troubles qu'elle produit en lui. Pourquoi la loi de la confession préalable s'imposerait-elle à un prêtre placé dans les conditions difficiles et spéciales que nous avons vues ? La première touche de très près à l'essence même du sacrement ; celle-ci n'est qu'*ad melius esse*. Pourquoi serait-elle plus grave ? — Si elle est ecclésiastique, doit-elle obliger malgré l'*incommodum grave* qu'elle crée ?

Cette loi elle-même cesse lorsque la réputation du prêtre est en cause, ou que les fidèles seraient exposés à manquer la messe un jour d'obligation. Pourquoi serait-elle plus rigoureuse, lorsque durant de longues semaines, et surtout de longs mois, l'âme du prêtre sera exposée à de graves dommages, faute de cette nourriture divine dont elle sera trop souvent privée ?

On dira peut-être que ces mêmes raisons s'appliquent à tout prêtre dans n'importe quelle circonstance. — Rien n'est plus faux. Le prêtre, qui pour pouvoir mettre ordre à sa conscience, conformément à la loi, devrait se priver un jour ou deux de la sainte messe, ne peut-être comparé en aucune façon au prêtre ou au missionnaire que nous considérons. On ne peut dire sans exagération évidente qu'il subit une grave privation.

On dira peut-être encore qu'en donnant de telles facilités, en rendant la purification si facile dans ces circonstances, on facilite aussi le péché. — Nous ne saurions le croire. Si le prêtre est consciencieux, il s'efforcera de former non seulement un acte de contrition véritable, mais aussi de bon propos qui le soutiendront par après. S'il n'est pas consciencieux, la privation de la sainte messe ne le préservera pas de chutes lamentables, la confession ne le ferait pas non plus.

Concluons. La solution donnée par l'*Ami* ne doit produire aucune perplexité dans l'esprit de notre vénéré correspondant. Elle ne place le missionnaire vivant ainsi dans un isolement si pénible, dans aucune situation désagréable. Car :

1° La solution donnée envisageait surtout les prêtres dans les situations ordinaires du ministère.

2° Les cas de nécessité ordinairement prévus permettront bien souvent au missionnaire de célébrer la sainte messe, à cause des applications particulières que ces divers cas devront subir dans sa situation si spéciale.

3° Indépendamment de toute autre considération, le missionnaire ainsi isolé pourra, à cause de cet isolement même, considérer cette loi comme ne s'appliquant pas à son cas et célébrer la sainte messe même chaque jour, après s'y être disposé de son mieux. C'est du moins notre avis, et nous le soumettons modestement aux appréciations de nos confrères.

Q. — Une religieuse qui n'a fait que ses vœux temporaires va mourir. Serait-il plus méritoire pour elle de prononcer ses vœux perpétuels ?

R. — En soi il ne peut pas y avoir de doute, car toute la question au fond est celle-ci : Les vœux perpétuels sont-ils meilleurs et plus méritoires que les vœux temporaires ?

D'abord il est certain que des actes faits par vœux sont meilleurs et plus méritoires que les mêmes actes faits librement. S. Thomas en donne quatre raisons. — 1° Une œuvre faite par vœu devient par là-même, en raison du vœu, une œuvre de religion, et la vertu de religion est la première des vertus morales : or une œuvre est d'autant plus grande et plus méritoire que la vertu qui l'inspire est plus élevée. — 2° Lorsqu'il y a vœu, la soumission à Dieu est plus grande et le don plus entier, puisqu'on donne à Dieu non seulement l'acte, mais la puissance qui le produit, et qu'on la met dans l'impossibilité d'agir autrement sans péché. Celui qui donne non seulement les fruits d'un arbre, mais l'arbre lui-même, ne donne-t-il pas davantage que celui qui ne donne que les fruits ? — 3° Le vœu affermit singulièrement la volonté dans le bien. Or, de même que plus la volonté s'endurcit dans le mal, plus le mal est grand, ainsi plus la volonté s'affermit dans le bien, plus le bien et le mérite sont grands, puisque c'est la volonté avec la grâce de Dieu qui en est le principe. — 4° Tout bien fini devient plus grand par l'adjonction d'un autre bien fini : alors, par exemple, la chasteté qui appartient à la vertu de tempérance, si elle est pratiquée par vœu, tout en restant acte de tempérance, s'adjoint la vertu et l'acte de religion et, de plus, presque toujours l'acte d'amour de Dieu qui est une vertu théologale, supérieure par là-même à toute vertu morale.

Pour les mêmes raisons il doit être meilleur et bien plus méritoire de se prescrire des actes de vertu pour toute sa vie que de se les prescrire pour une ou quelques années seulement, parce que et la volonté et l'amour sont bien plus forts et qu'on donne bien davantage. On dira sans doute : « Comment la religieuse mourante donne-t-elle davantage, puisqu'elle n'a plus que quelques instants ou quelques jours de vie ? Elle donne moins que lorsqu'elle a fait des vœux d'un an. » Nous répondons à cela que tout malade conserve toujours quelque espérance de se remettre, et qu'en effet tant qu'il y a de la vie il y a de l'espoir, comme dit le proverbe, et on a vu plus d'une fois des malades condamnés par les médecins reprendre vie et santé. Nous supposons donc que la malade conserve encore toutes ses facultés et qu'elle veut vraiment et de tout cœur se donner entièrement à Dieu pour toujours par des vœux qu'elle est bien résolue de garder fidèlement quand bien même elle serait appelée à vivre de longues années encore. Voilà pourquoi nous affirmons que

même alors il est plus méritoire pour elle de faire des vœux perpétuels que de renouveler des vœux temporaires. — De plus, par des vœux temporaires elle ne peut se regarder au plus que comme fiancée de Notre-Seigneur, tandis qu'avec des vœux perpétuels elle peut vraiment se regarder comme son épouse, puisqu'elle a contracté avec lui, comme par le mariage, une alliance indissoluble, et même une alliance que la mort ne pourra rompre, et ne vaut-il pas mieux se présenter à Jésus pour l'éternité comme épouse que comme simple fiancée ?

Quant aux conditions et aux effets de cette profession ainsi faite à l'article de la mort, il faut se reporter au récent décret de la S. C. des Religieux du 10 septembre 1912. Nous l'avons publié l'an dernier, p. 884.

Q. — Que pense l'*Ami* de cette opinion émise par certains prêtres, que *tout confesseur* peut autoriser ses pénitents à faire leurs Pâques ailleurs que dans leur paroisse ?

R. — La communion pascale est, en droit, et doit rester *paroissiale*. Aucun doute là-dessus. Voilà pour le précepte, quant à la discipline actuelle de for externe qui régit son observance régulière.

Au for interne de la Pénitence, un confesseur peut, en effet, avoir à *constater* que de graves raisons empêchent un pénitent de communier au temps de Pâques dans sa paroisse. Il se trouve alors dans l'alternative, ou de déclarer *in casu* le précepte non obligatoire, parce que moralement impossible à accomplir, ou de veiller à ce qu'il soit au moins substantiellement observé sans l'obex de la formalité paroissiale. C'est à ce second parti qu'il s'arrête, et il fait bien, à la condition toutefois de tenir compte des deux réserves que voici.

La solution casuistique donnée alors au confessionnal n'est pas une *dispense*, le confesseur n'ayant certainement aucun pouvoir de dispenser, en tant que confesseur, en pareille matière, dans une loi de droit commun, supérieure à son autorité. Il ne dispense pas, mais *déclare* inexistante, en fait, pour un cas donné, l'incidence strictement paroissiale du précepte sur la conscience de son pénitent, empêché, pour raison jugée majeure, d'observer la formalité paroissiale de la loi.

De plus, le pénitent doit savoir, et le confesseur au besoin aura soin de le lui rappeler, qu'il reste tenu de prévenir ou faire prévenir le curé du fait de sa communion pascale accomplie ailleurs, avec au moins ce sous-entendu : sur avis conforme de son confesseur. Et cela, pour trois raisons qu'un confesseur, un peu au courant des choses de la morale et du droit, ne doit pas ignorer.

Tout d'abord, il importe, par révérence pour la loi commune, de n'y déroger que dans les limites strictement nécessaires, et c'est encore une manière de la respecter que d'en garder le souci minimum que nous indiquons ici.

De plus, c'est une question de bon ordre public. Le curé ayant charge de tenir en règle son *Liber status animarum*, il va de soi que les fidèles ont le devoir correspondant de l'y aider, en ne le laissant pas dans l'ignorance sur un point où l'Eglise lui fait sérieuse obligation d'être informé du mouvement chrétien de sa paroisse au point de vue des communions pascales.

Enfin, il peut y avoir là, planant sur le tout, une considération grave de scandale à éviter, ordinairement du moins. Le paroissien qui laisse croire qu'il ne fait pas ses Pâques donne un mauvais exemple public et, en ce qui le concerne, s'expose à être jugé avec sévérité, quoique au fond injustement. Nous n'insistons pas autrement sur cette troisième raison, qui souvent ne serait pas justifiée, le motif pour lequel on fait ses Pâques ailleurs étant précisément le désir de les faire sans qu'on le sache. Mais il y a la nuance dans la manière d'obvier au scandale ou de le réparer. Sans publier le fait à son de trompe, on peut s'arranger de manière qu'il soit connu, ou suffisamment soupçonné, là où il peut y avoir besoin qu'il le soit.

En tout cas, à part des hypothèses exceptionnellement graves et qu'il importe de faire aussi rares que possible, il y a toujours moyen d'informer discrètement le curé, même, s'il le faut, en le priant de garder là-dessus, provisoirement au moins, un silence peut-être prudent et nécessaire.

Que deviendrait la charge d'âmes paroissiale, dont l'Eglise précise les devoirs avec tant de sollicitude, si les paroissiens pouvaient ainsi fuir le curé au temps des Pâques, alors justement qu'il a le plus d'intérêt à grouper son troupeau pour l'acte le plus important de la vie publique chrétienne, autour de la table eucharistique ?!

Q. — Dans une confession générale, un pénitent oublie des fautes graves. Il les dit, à mesure qu'elles lui reviennent, dans des confessions subséquentes. S'il les avait dites la première fois, sa pénitence sacramentelle n'aurait pas été augmentée. Maintenant le confesseur est-il tenu de lui donner pour ces fautes, toutes les fois qu'il en dira, une pénitence grave ? Il s'agit de fautes graves qui n'ont jamais été accusées.

R. — Nous n'avons trouvé dans aucun théologien la solution de cette question ; nous essayerons de la donner de notre mieux en nous appuyant sur les principes théologiques.

D'abord il n'est point sûr du tout que si le pénitent eût dit toutes ses fautes dans sa confession générale et se fût rappelé alors celles dont le souvenir lui est revenu seulement plus tard, que sa pénitence n'eût point été augmentée : peut-être ne l'eût-elle point été, peut-être aussi l'eût-elle été. Quand un pénitent accuse des fautes graves, le confesseur doit lui imposer une pénitence réputée grave, à moins que des motifs raisonnables ne le portent à lui en imposer une plus légère. Mais non seulement la pénitence imposée pour des fautes graves doit être réputée grave, elle doit encore, d'après le Concile de Trente, être proportionnée aux fautes commises, non pas mathématiquement,

ce qui serait impossible, mais au moins en ce sens qu'il faut en soi donner une pénitence plus grande à celui qui a commis un très grand nombre de péchés mortels, qu'à celui qui n'en a commis qu'un petit nombre, et aussi à celui qui a commis des fautes énormes qu'à celui qui a commis des fautes simplement graves. La pénitence doit aussi être proportionnée au besoin et à la capacité des pénitents. Le confesseur doit donc aussi, avant d'imposer la pénitence, consulter et les besoins et la capacité des pénitents : car il est des pénitents qui ont besoin d'être maintenus par des pénitences assez rudes, d'autres au contraire que ces pénitences ne feraient que froisser ; il en est qui demanderont volontiers au confesseur de leur donner une pénitence plus forte, d'autres au contraire qui se laisseraient plutôt décourager par une forte pénitence ou qui même ne la feraient pas. Le confesseur doit donc sans doute veiller à venger Dieu, mais surtout à procurer le bien spirituel de son pénitent, se souvenant que le sacrement de pénitence est un sacrement de miséricorde bien plus encore qu'un sacrement de justice.

Quand un pénitent vient faire une confession générale nécessaire, le confesseur sait fort bien que la plupart du temps il oublie un certain nombre de fautes graves et il a toujours l'intention de lui donner l'absolution de toutes les fautes qu'il a commises, accusées ou oubliées, et son intention est bien aussi que la satisfaction résultant de la pénitence qu'il donne s'étende à toutes les peines méritées par tous les péchés commis jusqu'alors. Cela peut être de nature à faire croire au confesseur futur (que ce soit le même ou un autre) qu'il n'est pas obligé d'imposer une nouvelle pénitence grave quand le pénitent viendra accuser des fautes oubliées dans la confession générale, et ce sentiment nous semble au moins probable en lui-même. D'un autre côté, les péchés oubliés n'ont point été soumis directement aux clés de l'Eglise, ni absous directement; voilà pourquoi le pénitent est gravement encore obligé de les accuser, dès lors qu'ils lui reviendront à la mémoire ; pourquoi alors le confesseur ne serait il pas obligé, chaque fois qu'un nouveau péché mortel non encore accusé l'est dans une nouvelle confession, d'imposer une pénitence proportionnée aux péchés qu'il absout directement quand ils ne l'ont encore été qu'indirectement ? Ce sentiment ne nous parait pas improbable, cependant nous serions porté à croire le sentiment précédemment indiqué plus probable.

Pratiquement voici ce que nous conseillerions : Que le confesseur, dans ce cas-là, consulte avant tout le besoin et la capacité de son pénitent. S'il croit qu'une pénitence réputée grave, comme l'audition d'une messe, une visite d'un quart d'heure au St-Sacrement, la récitation d'un chapelet ne lui déplaira point et ne l'empêchera aucunement de revenir souvent, qu'il n'hésite pas à la lui donner, il sera toujours sûr par là de lui rendre service en diminuant davantage son purgatoire ; il peut du reste s'informer auprès de lui s'il accepterait bien et ferait de bon cœur telle pénitence. Si au contraire il craignait par là de le froisser, de le faire murmurer, de le détourner de revenir souvent à confesse, s'il craignait surtout que la pénitence ne fût pas faite, qu'il se garde bien de la lui donner, d'autant plus que même en admettant que de soi le confesseur serait encore obligé de lui donner une pénitence grave, il y aurait au moins dans cette circonstance qu'il s'agit de péchés oubliés et déjà absous indirectement, un motif raisonnable d'imposer une pénitence moins grande.

LITURGIE

Q. — Les avis sont partagés, dans notre doyenné, sur la question de savoir si le lundi de la Pentecôte, à la messe du jour, on peut donner la bénédiction à des époux qui, immédiatement avant, viennent de contracter mariage. Voudriez-vous trancher le différend ?

R. — En dehors du temps prohibé, il n'est jamais défendu de donner *intra Missam* la bénédiction aux époux qui viennent de contracter mariage, et l'on ne manquera pas de l'accorder, si l'épouse ne l'a déjà reçue à un premier mariage. (S. R. C., 3 mars 1761, n. 2641, ad I; 30 juin 1896, n. 3922, § VI).

Mais à quelle messe ? A la messe propre *pro sponso et sponsa,* si elle est permise ce jour-là ; et si elle est prohibée, à la messe du jour, avec mémoire de la messe de mariage sous une conclusion distincte, même dans un double de 1re cl. (Cf. rubr. spéc. *ante Missam pro sponsis ;* S. R. C., 20 avril 1822, n. 2619, ad 6; 30 juin 1896, n. 3922, § VI).

Comme le cas proposé du lundi de la Pentecôte n'a rien de particulier qui vienne le compliquer, vous n'avez qu'à lui appliquer les principes rappelés plus haut, et ainsi se trouvera tranché le différend.

Q. — Rome nous a concédé le privilège de célébrer le dimanche, sous le rite double de 1re classe, la fête de l'Invention de la Sainte Croix. Ce dimanche est consacré aujourd'hui à fêter la B. Jeanne d'Arc, double de 2e classe. La fête précédente ne devrait-elle pas primer chez nous ? Ou nous serait-il loisible de l'anticiper, voire même de la renvoyer à un autre dimanche ?

R. — Si l'Invention de la Sainte Croix est fixée au 1er dimanche de mai, il ne s'agit que d'une occurrence accidentelle avec la fête de Jeanne d'Arc. Aussi deviez-vous cette année célébrer l'Invention de la Sainte Croix le dimanche 4 mai, et renvoyer Jeanne d'Arc au lundi 5 mai, avec simplification de l'office occurrent de S. Pie V, en vertu des nouvelles rubriques. (Tit. III, n. 3).

Q. — Je n'ai qu'un seul chantre, rempli de bonne volonté, mais pas assez habile et n'ayant pas assez d'oreille pour étudier le plain-chant : il ne connaît, et